

Chamanisme et couvade chez les Galibi de la Guyane française

Jean-Jacques Chalifoux

Volume 22, numéro 2, 1998

Médiations chamaniques. Sexe et genre

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015539ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015539ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Chalifoux, J.-J. (1998). Chamanisme et couvade chez les Galibi de la Guyane française. *Anthropologie et Sociétés*, 22(2), 99-122.
<https://doi.org/10.7202/015539ar>

Résumé de l'article

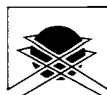
RÉSUMÉ

Chamanisme et couvade chez les Galibi de Guyane française

Ce texte explore l'articulation symbolique entre le chamanisme, la couvade et l'initiation des jeunes femmes chez les Galibi de la Guyane française. Ces institutions concourent à la construction des catégories constitutives de la personne et des genres. L'analyse des interdits qui les encadrent indique que ce sont les mêmes polarisations générales de la culture qui opèrent. Dans ce contexte, il apparaît que la pratique chamanique et la couvade forment deux pôles inversés et complémentaires d'un même modèle culturel. En conclusion, le chamanisme disparaît comme site autonome tel qu'il fut réifié par l'anthropologie.

Mots clés : Chalifoux, chamanisme, sexualité, couvade, menstruation, Galibi, Guyane française

CHAMANISME ET COUVADE CHEZ LES GALIBI DE LA GUYANE FRANÇAISE



Jean-Jacques Chalifoux

Contexte ethnographique

Cette étude¹ s'inscrit dans le cadre d'une recherche plus vaste sur la construction et le positionnement des différences culturelles en Guyane française où se rencontrent des fragments de populations originaires de tous les continents. La construction d'une base européenne de lancement de fusées, le Centre spatial guyanais de Kourou, a entraîné une modernisation et une mondialisation extrêmement rapide des rapports sociaux locaux.

Les Galibi ou Kaliña² de la région côtière (ils sont 1 500 en Guyane et 400 au village) ont rapidement réagi à cette nouvelle orientation socioéconomique de la Guyane : ils se sont dotés d'un gouvernement municipal local obtenu par la sécession de leurs villages Awala et Yalimapo et de quelques domaines d'une commune existante dont la majorité de la population est de langue créole (Chalifoux 1992).

En principe, ils s'organisent en familles étendues paternelles uxori-locales caractérisées par l'évitement des relations entre beaux-fils et beaux-parents. La terre est propriété collective avec une distribution circonstancielle des droits d'usage et d'usufruit. En pratique, plusieurs jeunes ménages sont patrivirilocaux et des conflits fonciers ou des rivalités familiales et politiques minent certaines relations de voisinage. Quelques Galibi ont travaillé comme ouvriers ou techniciens à la base spatiale, d'autres y travaillent toujours et habitent à Kourou durant la semaine.

Après dix ans de contacts épisodiques avec des amis galibi, j'ai commencé en 1988, et à leur suggestion, un travail ethnographique sur les relations interculturelles Galibi-Créoles (Chalifoux 1990). La question de la signification sociale des pouvoirs des *piaye* (chamanes) revêtait alors une importance particulière dans les représentations locales de l'authenticité culturelle et de l'identité publique. Des signes et symboles chamaniques étaient utilisés comme emblèmes de distinction

-
1. Ces recherches furent rendues possibles grâce à l'aide du Conseil de Recherche en Sciences Humaines du Canada et de l'Université Laval. À noter que les termes vernaculaires utilisés dans ce texte sont transcrits en français et ne sont pas nécessairement phonétiquement exacts.
 2. Le terme Galibi en français représente *Kaliña* dont le sens peut également être traduit par le terme générique « amérindien », alors que l'ethnonyme vernaculaire est *telewuyu*, les authentiques.

culturelle sur des affiches politiques ou lors de représentations folkloriques. Certains jeunes gens à la recherche d'originalité culturelle s'initiaient aux bases de la spiritualité chamanique. Un chamane se situant devant les pouvoirs « cosmiques » des Européens témoignait : « La fusée, je l'ai vue, elle est montée vers moi et elle est retombée ». Comme quoi la rivalité des pouvoirs contribue à la construction culturelle des ressemblances autant que des différences!

Par ailleurs, en 1990, j'ai été grièvement blessé dans un attentat où une personne fut tuée et plusieurs autres blessées³. Cet événement eut des conséquences ethnographiques importantes. En effet, lors de mes retours subséquents en Guyane et en particulier au moment du procès, j'ai constaté que c'est principalement avec les personnes ayant partagé cette expérience que j'ai pu, en quelque sorte, « abréacter » en profondeur les conséquences psychiques de ce traumatisme. L'efficacité de cette interaction symbolique chargée de compassion mutuelle fut rendue possible par le partage des métaphores culturelles de l'idiome chamanique à travers lequel les événements, leurs contextes et leurs conséquences ultérieures furent interprétés. Le discours chamanique s'est alors graduellement ouvert pour m'inclure non plus comme un simple observateur mais comme un des acteurs de ses référents symboliques, un chamane aujourd'hui décédé me disant qu'il acceptait de me confier ses réflexions parce que mon propre sang avait coulé dans le sable non loin de chez lui.

Le chamanisme n'est cependant pas qu'un discours cosmologique référentiel, il s'agit également d'une pratique diversement interprétée par les acteurs et actrices qui en fabriquent le tissu social.

Le chamanisme caraïbe a été décrit et commenté depuis les premiers contacts des Européens avec les Caraïbes des Îles et des Guyanes (Chrétien 1718-1719 ; Barrère 1743) et au Surinam (Ahlbrink 1931 ; Kloos 1968, 1970, 1971). Ce dernier, un anthropologue, a étudié chez les Caraïbes du Surinam qui sont apparentés par de multiples réseaux avec ceux de la Guyane⁴. Mes propres recherches ethnographiques à Awala-Yalimapo mettent en évidence les enjeux locaux du modèle général de ce chamanisme caraïbe.

Mon intention dans ce texte est double. D'une part, je veux rendre compte quelque peu de l'ethnologie galibi en laissant le plus de place possible aux divers discours locaux sur ce sujet⁵. La description du complexe chamanique galibi

-
3. Cette mise en contexte ne vise pas à marquer l'autorité de l'ethnologue qui fréquente la Guyane depuis 30 ans, mais simplement à situer son rapport au contexte ethnographique sans en développer les aspects personnels.
 4. Ces relations sont aujourd'hui empreintes d'ambiguïtés depuis que des centaines de Galibi du Surinam se sont installés dans la commune d'Awala-Yalimapo en tant que réfugiés de la guerre civile qui a fait rage, il y a 15-20 ans. Des rivalités pour les droits d'occupation du sol, pour l'insertion économique et pour la participation politique et l'obtention des droits civils divisent des groupes locaux et les immigrants.
 5. Cette place est toujours limitée par l'édition des textes, mais elle est essentielle : non seulement pour répondre aux critiques endogènes des discours anthropologiques sur l'Autre, mais surtout parce qu'il s'agit de la seule façon de rendre un tel texte pertinent pour les débats qui prennent acte des apports locaux. C'est donc l'espoir d'un retour ethnographique qui me motive ici.

utilisera donc des conversations spontanées entre acteurs et des entrevues avec un chamane réputé, deux autres moins expérimentés, un jeune initié et un aîné, petit-fils très instruit mais non pratiquant du plus illustre chamane de la communauté aujourd'hui décédé. À cela s'ajoutent des témoignages de personnes que des chamanes ont traitées et quelques extraits historiographiques des lettres du « bien nommé » missionnaire J. Chrétien (1718-1719) qui a décrit divers aspects du chamanisme local au début du 18^e siècle. Quoique de teneur différente, ces contributions permettent ensemble de mieux situer les contextes interprétatifs du chamanisme et d'enrichir la description de son contexte.

D'autre part, je veux contribuer à une réflexion sur le chamanisme en général. Mon argument va à l'encontre de la réification fréquente de cette institution et je veux montrer qu'il s'agit d'un moment particulier d'une pratique plus large de construction et de médiation de l'identité culturelle de la personne et, en particulier, des rapports de genre définis principalement par le rite de la couvade.

Dans un premier temps, je présenterai l'argument de base de ce texte. Je situerai ensuite l'espace cosmologique galibi et j'exposerai comment les pratiques rituelles entourant la sexualité, les menstruations et la naissance définissent les marqueurs de genre. Je décrirai alors comment les malheurs personnels provoqués par les transgressions d'interdits révèlent la nature des frontières symboliques de la notion de personne et je montrerai finalement comment la pratique chamannique intervient pour reconstruire l'ordre symbolique que la couvade avait initialement instauré.

De l'utilitarisme thérapeutique à la symbolique sexuelle

L'analyse du chamanisme en général présente une difficulté majeure qui résulte de la simple diversité des cas et des interprétations possibles. Hamayon (1982) a cherché à développer une problématique d'ensemble de l'analyse du chamanisme. Ses conclusions donnent à penser qu'il faut distinguer l'individu chamane de l'institution chamannique. De manière générale, celle-ci constitue une médiation symbolique entre diverses catégories culturelles. Cette médiation peut aboutir à une stratégie symbolique où la définition du chamane est celle d'opérateur symbolique cumulant les identités et chevauchant les frontières entre divers domaines culturels.

Cette opposition entre le chamane et le chamanisme ne résout toutefois pas la question de l'identité sociale de cet acteur, propre à chaque culture. Définir le chamane, par exemple, comme un « wounded healer » (Halifax 1982) ne permet pas d'asseoir sur des bases ethnographiques empiriques une interprétation anthropologique de l'institution qui recrute une variété d'individus, en général modelés par elle. Ainsi, chez les Galibi, plusieurs initiés aux méthodes thérapeutiques du chamanisme ne sont pas des « guérisseurs blessés », mais des pères de famille en quête de moyens pour soigner de façon autonome leurs enfants malades, sans recourir à l'intervention d'un grand expert.

Cette interrogation sur le sens de la pratique chamannique galibi s'arrime à la question théorique du traitement du raisonnement analogique, telle que la soulève Mosko (1990 : 138), sur la nature des transformations logiques et des passages des

métaphores aux métonymies et inversement. Mosko propose d'analyser les homologues entre des systèmes de classification tirés de contextes non mythologiques interreliés au sein d'une même société et, en particulier, les notions et les pratiques entourant le corps (alimentation, excrétion, sexualité, santé) et les classifications sociales, les organisations politiques et les mythologies.

Cette approche comparative interne serait une façon d'établir des relations structurales et symboliques entre des institutions que l'essentialisme anthropologique a opposées, comme ce fut le cas pour le chamanisme et la possession (de Heusch 1971). Celles-ci peuvent se retrouver au sein d'une même pratique culturelle ou se diffuser entre communautés dans des contextes multiculturels comme en Guyane où les horizons culturels d'origine africaine, américaine et indonésienne s'interpénètrent ou partagent des interfaces communes.

Les questions qui doivent être élucidées touchent les rapports entre les catégories constitutives du modèle chamanique de la personne et les catégories produites par les autres instances sociales. Il s'agit de se pencher plus particulièrement, comme le suggère Héritier (1979 : 213), sur les rapports entre, d'une part, les humeurs et les fonctions du corps et, d'autre part, les rites de la puberté, des menstruations et de la parturition qui définissent les conditions culturelles de la reproduction sexuelle et sociale de la personne.

Rappelons que les rites entourant la naissance — que les ethnographes ont appelés « couvade » ou « grossesse masculine » — viennent du *covada*, un rite du Pays Basque où les hommes « couvent » leur progéniture en adoptant des comportements suggérant la maternité. La couvade est probablement l'une des plus anciennes énigmes anthropologiques (Bachofen 1861) et contrairement à ce que l'on pourrait penser, les « grossesses masculines » ne sont pas rares, elles se retrouvent un peu partout dans le monde au sein de cultures très différentes (Whiting 1973).

Chez les Galibi, je n'ai pas observé ce rituel qui, à ma connaissance, n'a plus cours de nos jours ; mais sa présence diffuse dans l'idéologie demeure toujours un facteur fondamental de la gestion symbolique du cycle de vie, de la construction sociale et culturelle des personnes et, plus spécifiquement, des genres. En effet, plusieurs personnes en connaissent les règles et les décrivent au présent ethnographique, les plus âgées ayant observé ou pratiqué elles-mêmes la couvade qu'elles appellent *amacé*.

Mon argument en faveur de l'articulation du chamanisme et de la couvade s'inspire de la démarche de Rivière (1974 : 433) selon qui la couvade procède d'un modèle naturel fondé sur la physiologie de la personne pour construire un modèle culturel inspiré de la cosmologie. En comparaison, le chamanisme apparaît comme une structure symbolique complémentaire et inversée de la couvade. En effet, il semble bien qu'il concoure à la reconstruction d'un modèle naturel de la physiologie d'une personne malade à partir d'un modèle culturel tiré de la cosmologie⁶.

6. Notons, pour éviter la confusion, qu'il est évident qu'un modèle inspiré de la nature est une construction aussi « culturelle » que s'il était inspiré d'un fait social. Cependant, comme le premier accentue les faits de nature et l'autre, les faits de culture, l'opposition a une valeur ethnologique.

Ces processus de médiation symbolique s'articulent à travers la construction des genres et de leurs rapports ambigus.

Cadres cosmologiques de la définition de la personne

Même si on peut dire que le canevas cosmologique contemporain des Galibi est syncrétique (Kloos 1985), les dimensions symboliques interprétées au niveau local comme authentiquement galibi jouent toujours un rôle idéologique dominant.

Cette trame permet de situer la notion de personne sur des coordonnées qui délimitent un espace symbolique : en ordonnée, un axe socio-sexuel et en abscisse, un axe écolo-spirituel. Cet espace est délimité par les *téléfu*, des interdits de contact ou de contagion entre sphères opposées (Douglas 1981) et dont les transgressions causent les maladies et les malheurs auxquels remédient les chamanes.

D'une part, le monde terrestre forme un écosystème spirituel⁷ où chaque entité occupe une niche écologique. Cet univers est peuplé par divers esprits *agele* de l'eau, de la forêt, d'animaux, de pierres, de rivières et d'arbres. Les fromagers *kumaka* et le *takini* (*Brocimum acutifolium*) par exemple, sont des sanctuaires de nombreux esprits dangereux. Le *takini* abrite les esprits tutélaires des chamanes qui se les approprient en buvant sa sève.

Cet axe écolo-spirituel comprend également le Tamouchi qui est un créateur lointain habitant un lieu céleste appelé *kapu* et où l'*aka* (âme) d'un défunt peut se rendre. La personne humaine comprend en outre l'*akapo* (ombre) qui est une sorte de double iconographique de la personne. Cet *akapo* peut devenir un esprit-vengeur, un *ekatonimbo*, si certaines prescriptions funéraires ne sont pas remplies.

D'autre part, l'axe socio-sexuel est délimité par les discours et les rites qui entourent la distinction des genres ainsi que la physiologie sexuelle et reproductive des femmes. En voici maintenant les principaux éléments.

La couvade : du modèle physiologique au modèle culturel de la personne

L'institution de la couvade galibi fut maintes fois décrite par des observateurs ou grâce aux relations qu'en ont faites des informateurs (Chrétien 1718-1719⁸ ; Coudreau 1893 : 290 ; Ahlbrinck 1931 : 338-339 ; De Goeje 1955 : 27).

7. Voir Clermont (1988 : 61) sur la notion d'écosystème spirituel.

8. [D]ans ce pays par une bizarre coutume et une étrange superstition, les maris tiennent le lit à la place de leurs femmes quand elles sont accouchées. Cela n'arrive pourtant qu'à la naissance du premier né. Alors on prend le nouveau père, on le met dans un hamac suspendu au faite de la case et on l'y laisse plusieurs jours sans lui donner autre chose qu'un morceau de cassave, et un peu d'eau. Un homme en cet état s'appelle amâcé. Sa diète est nécessaire pour la santé de l'enfant, on le descend après ce jeûne pour le fustiger, et on le sépare ensuite de sa femme, le mettant au service de quelques vieux Indiens pour quelques mois. Quand ce terme est passé il se fait un régal pendant lequel on lui [...] rend solennellement son épouse : mais il doit s'abstenir encore quelque temps de manger du gros gibier et de se servir de la hache pour couper du bois.

Toute la période *post-partum* de l'*amacé* est marquée par plusieurs interdits qui touchent principalement les parents de l'enfant. La coutume a tendance à se perdre aujourd'hui et les personnes âgées concluent que cela explique pourquoi les petits enfants meurent plus facilement qu'avant. En principe, la mère doit s'abstenir de travailler et de sortir de la maison pendant trois mois. Elle doit également éviter toute source d'eau vive y compris celle du puits (l'eau du robinet est aujourd'hui tolérée). Cet interdit s'étend en principe à la grand-mère maternelle de l'enfant.

La mère ne peut ingérer de viande d'animaux, tels le cochon sauvage, le mouton paresseux et la tortue de mer, ni de poissons de grande taille. Elle doit fuir l'odeur du poisson et ne peut manger de crabes femelles. Elle ne peut se nourrir que de petits poissons, de poissons salés ou de *couac* (semoule de manioc) et ne doit boire que de l'eau chaude. La fin des interdits est marquée par un rite de purification qui consiste à frotter le corps, les pieds et les aisselles de la femme avec du manioc râpé. Trente mois plus tard, elle doit prendre un bain d'herbes.

Après les relevailles, le père ne doit pas s'éloigner de la maison. Il doit éviter tout contact avec les criques, les marécages, les rivières, la mer. Le gros gibier et le piment sont interdits, il peut seulement manger légèrement soit un morceau de cassave (galette de manioc) et un peu d'eau ou, le matin, un bol de *matété*, une bouillie légère de manioc. Il ne peut se servir ni d'une hache, ni d'un couteau, ni d'un fusil. Bref, il ne peut ni travailler, ni chasser, ni tresser, ni cuisiner.

D'une façon générale, on affirme que ces interdits protègent les enfants des maladies, du vieillissement précoce et des malformations ayant l'apparence des animaux interdits. Kloos (1971 : 98) note par exemple que le père ne doit pas fumer, sinon la peau de l'enfant sera couverte de taches et qu'il ne doit pas boire de *cachiri*, sinon son enfant aura le ventre enflé.

L'interprétation de la couvade

L'exégèse galibi de ces interdits repose sur l'idée que l'enfant est mis en danger par la plupart des activités de son père et de sa mère. Ils proposent une théorie des odeurs contagieuses : les fonctions sexuelles et reproductives transmettent des odeurs irritables pour Okoyumo, un génie de l'eau qui se venge en attaquant les enfants.

Par ailleurs, il y a une multitude d'interprétations anthropologiques de la couvade. Elles comprennent diverses thèses : la légitimité paternelle (Malinowski 1927 : 192) ; la consolidation du couple matrimonial (Douglas 1975) ; l'identité transsexuelle (Whiting 1973) ; la dépendance des femmes envers leur époux et la

Tout cela incommoderait l'enfant et ferait étrangement fâcher la mère. À peine les enfants sont-ils nés qu'on les lave dans la rivière ou avec de l'eau froide ; on continue de même tous les jours jusqu'à ce que l'âge leur permette d'aller d'eux-mêmes se jeter dans l'eau et barboter comme des petits canards.

Chrétien 1718-1719 : 144 (Dans toutes les citations de Chrétien, l'orthographe originale a été respectée.)

faiblesse de leur réseau personnel de soutien (Browner 1983) ; et la symbolique paternelle de l'enfant plutôt que maternelle, car il n'est pas le substitut de sa mère (Lévi-Strauss 1962 : 258-259).

Taylor (1950 : 343-349) pense que la couvade, en tant que système d'interdits culturels alimentaires et occupationnels, est un cas particulier d'application du concept plus général de la vulnérabilité de l'individu devant les forces maléfiques. Ces effets sont atténués ou aggravés par l'état des « humeurs » et du milieu social.

Pour Menget (1979 : 246), ce type d'interdits et de prescriptions signifie que le père n'imité pas son enfant, mais affirme plutôt sa similitude substantielle avec lui. La couvade serait un système symbolique préalable à la construction de la parenté dont les fonctions sont comparables à celles de l'interdit de l'inceste. En effet, l'un et l'autre expriment la séparation de substances originellement communes. Les règles de combinaison de cette similitude sont : 1) Un rapport symbolique de contenant et de contenu impliquant les relations entre les sexes, la mère et l'enfant, l'alimentation ; 2) un rapport entre l'identique et le différent et un rapport de logique du contraire ; 3) un rapport hiérarchique et antagoniste du principe du faible au principe du fort.

Appliquée aux conduites de la couvade galibi, cette logique met en évidence des catégories culturelles exprimant l'idée de cumul excessif ou de rééquilibrage. Par exemple, ce qui est trop gros (poissons et animaux), trop odorant (poissons), trop lent (mouton paresseux), trop chaud (piment, activités qui réchauffent, boissons alcoolisées) ou trop froid (l'eau courante) ne peut être cumulé et doit être contrebalancé par les contraires comme les petites quantités, les petits poissons, l'eau chaude, les aliments secs comme le *couac*, les bouillies légères, etc.

Il semble donc que, comme le pense Rivière, la fonction symbolique de la couvade soit une sorte de parrainage spirituel de l'enfant par les parents, lequel contribue à le constituer physiquement et spirituellement comme un être indépendant : « In the couvade the model is a physiological one : all or part of the process of pregnancy, parturition and nurture serve as a model for spiritual creation » (1974 : 433). En d'autres termes, la couvade procède d'un modèle naturel pour construire un modèle culturel de la personne.

Ces conclusions générales concernant la définition catégorielle de la personne s'appliquent également aux interdits entourant les menstruations et la sexualité des femmes et contribuent à définir les distinctions de genre.

Sexualité, menstruation et définition des genres

Les menstruations, *nomo*, sont l'objet d'interdits particuliers qui contraignent les femmes à respecter diverses consignes sous peine de maladies, voire de mort. En contrepartie, les hommes doivent éviter tout contact physique avec ces femmes pour les mêmes raisons. Ces rapports entre la reproduction, la sexualité et les menstruations sont posés dès l'amorce de l'ontogenèse de l'individu.

« La découverte de la sexualité »

Un jeune indien très curieux a regardé dans l'entrejambes d'une femme et il lui a dit : « Tu saignes, tu es blessée ». Cela a attiré tout le monde du village qui est venu voir. Puis, on a dit : « Oui, oui, vraiment, elle est blessée, il faut la soigner maintenant ». On l'a mise dans une petite hutte, le *piaye* est venu, mais cela n'a pas marché. La médecine avec les plantes, etc., cela n'a toujours pas marché. On a donc dit au gars : « C'est toi qui l'as découverte, tu vas te débrouiller avec elle ». Humilié, il est parti dans la forêt avec son arc et il a marché pendant deux jours. Il a entendu les cris des macaques. Il regarde bien, puis il regarde bien encore et il remarque qu'ils n'avaient pas les mêmes comportements que d'habitude. C'étaient deux macaques qui se mettaient l'un par-dessus l'autre. Il se met à imaginer plein de choses. Il laisse tomber sa flèche et se met à courir : « Oui, j'ai trouvé, j'ai trouvé ». Comme cela faisait presque une semaine qu'il était parti dans la forêt, les règles de la femme étaient déjà terminées. Il lui dit : « Je sais comment on fait, c'est comme cela qu'on fait ». Quelque temps après, la femme était enceinte.

Raconté par Maurice Tiouka⁹

Dans ce récit, l'événement extraordinaire de la menstruation est à l'origine de la sexualité. On y révèle l'impuissance des médecines traditionnelles devant le pouvoir de procréation féminin annoncé par les menstruations. Une relation symbolique est établie entre les humains et les singes, entre la reproduction sexuelle et la chasse. Le macaque est une proie habituelle pour l'homme mais cette fois-ci, la similitude entre l'homme et l'animal est privilégiée et fonde leur commune nature.

Le principe du mimétisme entre les pôles nature et culture est affirmé mais n'établit pas d'attribution exclusive d'un genre à un seul pôle : l'homme et la femme participent simultanément aux deux sans que cela nie leurs différences. Cette médiation symbolique des genres pose d'emblée le principe de la subordination du chamanisme aux catégorisations générales de la culture. C'est le cas également des rites de passage des premières menstruations qui manifestent également les catégories culturelles générales.

Premières menstruations et ethos des genres

Les premières menstruations d'une jeune fille sont l'objet de rituels qui véhiculent des valeurs fondamentales de l'ethos des genres. Aujourd'hui, même si peu ou pas de familles pratiquent ce rituel, ses principes et sa philosophie sont transmis lors de narrations comme celle-ci¹⁰ :

Lors des premières menstruations, la mère fait une petite chambre pour sa fille qui y reste pendant 8 jours. Elle a aussi un petit abri pour s'isoler et se laver. Elle doit éviter la rivière, car l'esprit Okoyumo ne peut résister à son odeur et il

9. Sauf pour cette citation, les autres textes non attribués sont des extraits d'entrevues et de conversations tenues entre 1989 et 1995.

10. Il existe toutefois un court documentaire tourné par un cinéaste galibi qui a reconstitué ce rituel.

l'enlèverait. L'esprit de la forêt, Imawali, menace aussi de l'enlever. Elle met de vieux vêtements, ne se peigne pas et ne se lave pas. Elle reste seule et file du coton. Elle mange du *samulu* (semoule de manioc) et des *pataka* (de petits poissons). Elle ne doit pas manger de gros animaux ni de gros poissons, sinon elle aura un gros ventre.

Après ces 8 jours, la mère fait le *payavalu*. Ce sont de « vieilles mémères » qui font cela, des gens reconnus pour être travailleurs. Même un homme peut le faire, s'il a plus de 40 ans et s'il a de l'expérience. La fille doit jongler avec des boules de coton enflammées qu'elle se passe d'une main à l'autre. On fait ça pour ne pas être fainéante plus tard. On lui fait mettre la main dans un bol rempli de fourmis *yuku*, les fourmis noires, pas les fourmis rouges qu'on utilise pour les *maraké* [rites d'initiation des adolescents] et, quand elle se fait piquer, elle ne doit pas crier. On la fait également mordre derrière les genoux par ces fourmis pour qu'elle ne soit pas lente et paresseuse. Au bout de 10 jours, les parents font le *cachiri* [bière de manioc], elle doit en boire beaucoup et après, elle doit tout vomir.

Ce rite des premières menstruations définit à l'évidence l'opposition et la complémentarité des genres. L'obligation de ne pas attirer, par son allure, l'attention des esprits des eaux et de la forêt situe la femme dans un espace domestique qui contraste avec les espaces masculins du pêcheur et du chasseur. Les valeurs associées aux femmes, le travail et le courage sont alors incarnées par la douleur qu'infligent les fourmis et le risque associé au feu. La consommation excessive de boisson de manioc purifie son corps en expulsant les esprits malins attirés par sa condition.

À la suite de ce rituel de passage, plusieurs interdits conditionnent la conduite des femmes indisposées.

Elle ne doit pas cuisiner la nourriture de l'homme ni toucher à la vaisselle. Elle ne peut pas toucher directement à la nourriture avec la main [« si je mets la main dans le *cachiri*, il se gâte »]. Elle ne doit pas non plus aller à l'abattis, ni puiser de l'eau dans le puits [« l'eau du puits sera gâtée, elle devient salée, c'est déjà arrivé, il faut surveiller le puits »]. Elle ne doit pas se baigner ni avoir de rapports sexuels.

Notons que la logique de ces interdits suit un modèle similaire à celui des autres lieux de catégorisation des substances, tels que nous en parlions pour la couvade. Il est donc plausible de penser que ces interdits visent à conserver ou à rétablir l'équilibre des humeurs physiologiques en évitant les excès de matières liquides et humides ou de substances fortes par l'ingestion de substances faibles (Menget 1979).

Tous ces interdits accumulés restreignent beaucoup les activités des femmes, d'autant plus que le contexte multiculturel multiplie les risques de transgression. Les femmes qui ont été pensionnaires dans des *homes* des sœurs chrétiennes signalent plusieurs problèmes liés aux différences d'attitudes devant les menstruations. Elles résistaient aux consignes hygiéniques ignorantes des interdits : « Les sœurs nous donnaient des petites serviettes hygiéniques. Il fallait les laver, moi je ne les lavais pas, il ne faut pas toucher à cela ». Elles refusaient de se baigner à la rivière ou de se balader en pirogue durant cette période.

Certaines interprétations des interdits permettent toutefois d'en limiter la portée comme c'est le cas avec la cuillère et le robinet que l'on dit capables d'empêcher les contagions malheureuses. Cependant, ceux et celles qui respectent ces règles voient la tradition galibi de façon plus progressiste que les pratiques modernes de la division sexuelle du travail, car : « Chaque mois, l'homme fait à manger et le ménage et sa femme reste dans son hamac ».

Comme ce contexte multiculturel influence également la pratique chamanique contemporaine, il est nécessaire dans un premier temps de situer le statut et la légitimité du chamane avant de voir comment il procède.

Le chamanisme : du modèle culturel au modèle physiologique de l'individu

Statut et légitimité du chamane

Même si autrefois, il a existé plusieurs types de *piaye* différents, il ne subsiste aujourd'hui que ceux qui consomment la sève de l'arbre *takini*, un produit modifiant les perceptions¹¹. Le chamane, généralement un homme, tient son statut de sa réputation personnelle de compétence, qui est le facteur fondamental de sa reconnaissance sociale.

Plusieurs Galibi considèrent que les changements sociaux ont transformé la nature de l'institution chamanique et la légitimité des chamanes contemporains. Les personnes sont aujourd'hui prises en charge par diverses institutions modernes : l'État, l'hôpital, l'école, l'armée, le bien-être social, etc. Les cures chamaniques traditionnelles sont donc en situation de concurrence. En effet, pays d'immigration internationale, la Guyane dispose d'un éventail complexe de pratiques ethnomédicales variées : guérisseurs d'origine brésilienne ou aluku (Maroron), dukun javanais, docteurs-feuilles haïtiens, pasteurs adventistes exorcistes, médecins occidentaux ou chinois, etc. Ce contexte complexe interroge la pratique chamanique galibi et sa légitimité.

J'ai été soigné par un grand-père galibi du Surinam marié à une Javanaise. Ils travaillent ensemble. Ils te font boire du rhum avant de te soigner, mais c'est comme de l'eau, tu ne sens rien et c'est eux qui se saoulent. Ils te disent qui sont les personnes qui t'ont fait du mal. Sa femme a regardé dans des boules ; lui, il a regardé dans un verre d'eau de la rivière. Il y avait des pierres, des esprits de la mer comme dans le fleuve Maroni. Il voyait le visage d'un esprit indien et il lui a demandé ce qui se passait. Il m'a soigné et il a retiré des choses de mon pied : des os, des arêtes de poisson, des épingles avec des petites têtes et des cailloux.

11. On distingue également le *piaye* tabac et le *piaye* piment. Lors de son initiation, celui-ci ne consommait que du piment fort rôti et ne buvait que du jus de piment pur. Il était, dit-on, tellement puissant qu'il lui suffisait de souffler sur le mal pour soulager ses malades. Le *takini* est la sève du *Brosimum acutifolium*, un *Moraceae* (Grenand *et al.* 1987 : 310). L'équipe de l'ORSTOM a réalisé des analyses pharmacologiques révélant une toxicité aiguë, mais elle ne peut conclure à une action psychotrope du *takini*, peut-être à cause d'une altération des principes actifs durant les délais d'étude, la substance étant habituellement rapidement consommée.

Plusieurs itinéraires thérapeutiques possibles relient la biomédecine et le chamanisme. Le médecin et le chamane rivalisent et se complètent, mais seul le chamane peut arriver à bout de certaines maladies. Le cas suivant illustre ce rapport interculturel et fait état d'une méthode de thérapie qui consiste à sucer le mal et à en extraire un signe visible.

On raconte qu'il y avait un jeune *piaye* à Kourou qui était bon, avant, mais qui ne l'est plus parce qu'il boit trop. Un homme avait mal aux genoux et il était allé voir un médecin blanc qui lui a dit qu'il avait de l'eau dans son genou gauche. Il a essayé de le guérir en lui donnant des médicaments et en lui enfonçant des aiguilles dans le genou pour faire sortir l'eau. Il était aussi allé faire traiter son genou droit par le *piaye* qui a fait des petites incisions sur son genou. Il a sucé les plaies et quand il a ouvert la bouche, il a laissé tomber trois aiguilles. Il a montré que cela venait du fond de sa gorge. Le genou traité par le médecin lui fait toujours mal, l'autre non!

Cette rivalité thérapeutique existait déjà au 18^e siècle. Chrétien (1718-1719 : 133) rapporte qu'il avait soigné une femme ayant eu la tête fendue jusqu'aux os à coups de *coutous* (massue) : « [...] mais j'appris par la suite qu'après avoir pansé ma malade matin et soir, un Piaye de son côté venoit travailler de son métier et qu'il remportât tout l'honneur de la guérison et quelques présents ».

La légitimité des pratiques nouvelles est fort discutée par les chamanes rivaux et les gens : « Est-ce possible de retirer un clou rouillé d'une personne ? Pourquoi utiliser du rhum, cela n'est pas bon parce que l'odeur attire les esprits mauvais ». S'agit-il d'une supercherie ? L'ambiguïté¹² des pratiques chamaniques relève principalement du fait qu'elles peuvent faire autant le bien que le mal.

Il y a un *piaye* très fort qui a tué beaucoup de monde. Il était à Iracoubo puis il est venu ici. Juste avant d'arriver, il avait mangé sa petite fille, il l'avait fait boucaner et il l'a mangée. Il disait : « Tu vas mourir » et il y avait un mort. Le lendemain, un autre mort. Chaque jour, on enterrait quelqu'un. Il avait tué la mère de [X]. Il voulait tuer tous les enfants, il tuait des gens puis après, il faisait des cercueils. Ils ont demandé aux gendarmes l'autorisation de le tuer et ils ont répondu : « Faites ce que vous voulez ». Ils faisaient semblant de ne pas savoir. Après, le Capitaine [le représentant local] l'a fait amener. Ils disaient de ne pas le tuer au couteau. Ils l'ont attaché avec son panier de chamane et l'ont jeté au milieu de l'eau. Juste avant d'arriver à la côte surinamienne, il y a eu un vent très fort qui a renversé la pirogue des gens qui se sont réfugiés au village de Coswine. Le jour après, le douanier a vu passer un esprit *maipouri* [tapir] qui traversait justement à cet endroit et se dirigeait vers Coswine. Le douanier a tiré deux fois.

12. C'est là l'office des charlatans que nous appelons Piayes et que les Indiens respectent et craignent infiniment, comme capables de faire beaucoup de bien ou de mal. C'est le double effet de cette puissance redoutable [...]. Quand les Indiens meurent ce n'est jamais de leur belle mort, c'est toujours quelque Piaye qui les a tués ; et cette persuasion est si forte, que pour venger le mort, ses parents mettent quelques fois en pièces le Piaye prétendu assassin. Il y en a quelques exemples récents. Les Piayes sont regardés comme les arbitres de la vie : on a recours à eux dans les maladies.
Chrétien 1718-1719 : 132

Chrétien¹³ décrit le chamane galibi comme un exploiteur qui négocie avec ses malades pour son bénéfice personnel, mais en fait, selon les normes idéales, le *piaye* ne demande jamais d'argent ni de dons pour ses services. Il doit se satisfaire du prestige et des petits dons qui lui sont remis. « On lui donnait tout le temps du *cachiri*, du poisson ou des hameçons, car cela sert à accrocher des esprits et à les faire sortir du corps du malade. C'était une sorte de petit roi, il aidait les gens du village, il soignait les gens, il guérissait, il éloignait le mauvais sort » (Chrétien 1718-1719 : 137).

Aujourd'hui, le rapport du chamane à l'argent est ambigu. Certains chamanes exigent des sommes importantes pour leurs thérapies. Cette situation s'expliquerait principalement parce que les thérapeutes étrangers rivaux demandent eux-mêmes de l'argent et que la communauté n'éprouve plus le respect personnel auquel les chamanes croient avoir droit.

Cependant, même dans ce contexte changeant et complexe, l'idéologie chamanique continue à dominer les autres formes de pratique spirituelle quand il s'agit de s'opposer aux effets des transgressions d'interdits.

La transgression des interdits

Malgré un accès facile à la médecine biologique, le chamane est toujours consulté pour diagnostiquer les causes premières des maladies qui trouvent leurs sources dans le cadre symbolique local des transgressions d'interdits. Celles-ci constituent les bases du modèle culturel sur lequel travaille le chamane. La liste suivante en illustre quelques cas.

Cas 1– Transgressions des prescriptions funéraires

Quand un membre de ta famille meurt, tu n'as pas le droit de toucher à une goutte d'alcool. Eux non, ils ont touché à l'alcool et tout le mal que l'esprit de son père a voulu mettre sur ses enfants, c'est lui qui est pris avec cela. Il boit maintenant tout le temps et on ne peut plus l'arrêter.

13. Tant qu'il sent quelque chose au malade, il ne le quitte point qu'il ne l'ait escroqué : « Mon ami lui dira-t-il, le Diable m'a dit qu'il ne sortira point de chez toi, que tu ne lui aies donné une serpe, de la rassade », etc. Si le malade n'a rien de tout ça il offrira quelque autre chose : « eh bien dit le Piaye : je demanderai ce soir à Hyorocan s'il s'en contente ». On rentre ainsi en opposition et on se satisfait de part et d'autre. Ces malheureux se servent quoique rarement de leur Charlatanerie pour assouvir leur brutalité lorsqu'après s'être égozillé dans la hutte, ils nomment quelqu'Indienne pour leur apporter à boire. Je connais un Indien qui a quitté le quartier du Piaye pour mettre à couvert sa femme de ce déshonneur. Mais pour les autres artifices quelque grossiers qu'ils soient ces pauvres gens ajoutent une foi entière si grande est leur crédulité et leur bêtise!
Chrétien (1718-1719 : 137)

Cas 2– Transgressions des droits fonciers

Tu ne vois pas qu'il y a beaucoup de place dans la forêt! Tu pouvais en dégager une petite parcelle pour t'installer, mais tu as préféré t'installer, au milieu des gens sur des terrains qui ont été abattus par d'autres. Je parle de cela parce que je sais ce qui se passe, mes aides [yagwa] m'en parlent. [Chamane à son patient]

Cas 3– Transgressions des relations aux esprits chamaniques

Quand il [un chamane] est tombé malade, il avait le pouce enflé parce qu'il avait joué le *malaka* dans une séance de deuil sans prévenir ses aides. Le chamane lui a dit « tu dois venir me voir pour que je te redonne du *takini* parce que tu es malade et que tous tes aides *takini* que ton père t'a donnés se sont envolés.

La famille [X] est malade. Ils ont mangé un appât à serpent arc-en-ciel.

Cas 4– Transgressions des relations de parenté et de la sociabilité

Mon père avait été à l'article de la mort. Tous les chiens de la famille étaient morts. Malades, ils restaient couchés sur le côté, ils ne s'intéressaient pas à la nourriture. Quand on les regardait, ils tournaient la tête. Il est allé voir le *piaye* qui lui dit : « Ce que tu as vient du même ventre que le tien ». Il parlait de sa sœur jalouse et des esprits qu'elle avait envoyés.

À Coswine, j'allais à la chasse, 15 jours, un mois, tout seul. Je voulais toujours aller plus loin que les autres. C'était dangereux, mon père m'engueulait, dans la forêt tu n'es plus normal. L'esprit voulait m'attirer vers son milieu.

Cas 5– Transgressions des interdits de contact avec les arbres sanctuaires

Je travaillais dans une scierie à Cayenne. J'ai coupé un fromager. C'est interdit mais certains Blancs s'en foutent. Ils avaient amené l'arbre pour le couper mais le patron savait que c'était maudit pour nous. Ce fromager était très ancien, on y a trouvé une bouteille de *quimboism* [sorcellerie]. Il l'a fait tomber et il m'a dit : « Regarde cela! ». Vers deux heures du matin j'ai eu une fièvre. Ce fromager, plusieurs personnes l'avaient utilisé pour le mal.

Cas 6– Transgressions des interdits menstruels

L'exemple suivant illustre comment plusieurs transgressions peuvent agir simultanément.

En 1980, des amis métropolitains sont venus chez moi. Il y avait ma copine, un couple ami et des amis de mes amis, un couple et leur fille de 19 ans. Nous sommes partis en voyage sur le Maroni pendant 21 jours. J'avais tout organisé. Nous nous arrêtons le soir, dans des carbet d'étapes¹⁴. Nous mangions des rations d'armée et nous buvions du rhum. La jeune fille dormait dans un hamac, entre ses parents, ma copine était à l'autre bout et moi, du côté opposé. [...] La jeune fille est venue me rejoindre dans mon hamac. Cela se passait comme ça et

14. Abris de fortune pour les voyages en pirogue.

après, j'allais voir ma copine [...]. Le lendemain, nous nous sommes baignés dans la rivière, [...] j'ai touché à la jeune fille, [...] elle avait ses règles [...]. Une semaine plus tard, au retour, j'étais très malade, cela avait commencé le jour quand ils sont partis à l'aéroport de Rochambeau. La tête me tournait, j'avais mal et j'étais couvert de boutons rouges.

J'ai été voir un *piaye* qui m'a saigné. Il a fait venir un esprit qui lui a expliqué ce que j'avais. J'avais trois choses : la fille réglée m'avait rendu malade, j'avais été attrapé par l'esprit du tourbillon dans la rivière et on avait aussi couché sous un fromager, un arbre dangereux.

J'ai consulté deux *piaye* pour guérir. L'esprit du *piaye* avait trouvé cela et j'avais honte de voir mes parents en entendre parler. On m'a fait des protections contre les étrangères. Ma mère ne prépare pas de repas pendant ses menstruations [...].

La transgression la plus dangereuse pour l'homme est le contact avec une femme menstruée, car des « objets nuisibles » peuvent se déposer dans son corps et provoquer un vieillissement prématuré.

Un chamane témoigne :

Si ces interdits ne sont pas respectés, tu vieillis vite et tu es malade. Tu as le *pilindja*, une flèche invisible que les *yolokan* envoient ou une petite pierre dans un endroit du corps qui fait mal. On a mal à la gorge, on tousse, on a mal aux reins, le zizi devient croche. Il ne faut pas embrasser une femme réglée, car tu peux aspirer son sang.

Pourquoi les jeunes disent-ils : « j'ai mal ici, j'ai mal là » ? C'est parce qu'ils ne respectent pas la nature.[...] Il y a des étrangers qui viennent chez nous sur notre plage et on ne sait pas ce qu'ils font, s'ils sont malades [réglés] ou pas. Les jeunes maintenant ne respectent pas cela. On va manger au restaurant et on ne sait pas si la femme qui sert est malade ou pas. Ce sont des maladies qui s'introduisent dans notre corps et qui s'appellent *pilindja*. C'est la maladie qu'on attrape avec les femmes réglées et qui fait mal en vieillissant. Durant ses règles, la femme a beaucoup de sortes de maladies, sur elle, des mauvais esprits, parce que cela sent une odeur, parce que c'est du sang frais.

Un chamane, grand fumeur de tabac, compare avantageusement son approche à celle des Blancs, car il connaît la source de plusieurs malaises indéterminés.

Les Blancs font toujours « hum », ils toussent. Il y a un Blanc qui m'avait dit : « Toi tu tousses, c'est le tabac qui te fait cela ». Moi, je suis d'accord et je dis : « Moi c'est le tabac qui me fait ça [...]. Mais les Blancs, quand la femme a accouché, ils vont au restaurant, tout cela et ils ne savent pas ce qui les rend malades, ils se donnent des bisous tout cela, ils ont des *pilindja*.

Ces exemples de transgressions d'interdits mettent en évidence quelques paramètres des cadres symboliques qui définissent l'identité socioculturelle de la personne chez les Galibi et au sein desquels intervient le chamane lors de la séance.

La séance chamanique : *atamiño*

Par définition, l'*atamiño* consiste à « jouer le *malaka* pour un malade¹⁵ ». Mais bien que plusieurs personnes, femmes incluses, aient obtenu un traitement chamanique et connaissent certaines de ses procédures, cela ne suffit pas pour les qualifier d'initiées. En effet, pour le devenir, il faut manifester ouvertement beaucoup d'intérêt pour ce savoir et multiplier les séances chamaniques afin d'apprendre à communiquer avec les esprits tutélaires.

Ces séances commencent par la consommation du *takini* par le sujet et sa réclusion dans une hutte rituelle. Elles culminent avec l'interprétation des expériences personnelles par le chamane qui tente d'identifier les esprits en présence. Elles se terminent par une cérémonie de réinsertion sociale¹⁶. La réclusion se fait dans une sorte de retraite, le *tokai*¹⁷.

Il me dit de construire un *tokai*, une petite hutte de feuilles de palmier, étroite et complètement fermée située à côté de sa maison, et de suspendre mon hamac à l'intérieur. Je ne mangeais qu'un petit morceau de poisson et un morceau de cassave [galette de manioc] une fois par jour, pas de café pas de croissant [rires].

15. Au reste, n'est pas Piaye qui veut : Il en coûte bien cher pour le devenir et quelques-uns ont perdu la vie en cherchant le prétendu privilège de pouvoir la conserver aux autres. Quand un jeune Indien veut devenir Piaye, il se met sous la direction de quelqu'un qui a passé maître. Celui-ci lui montre fort gravement tous les gestes et les différentes contorsions qu'il faut faire, les chants, les exclamations, les cris mystérieux, les diverses manières de souffler et de sucer les malades [...].

Chrétien 1718-1719 : 133

16. Si vous êtes curieux mon R.P. de connaître la manière de puyer, la voici : Dès que quelqu'un est incommodé on appelle le Piaye ou pour lui épargner la peine on porte le malade chez lui. Il entre en exercice en mettant sous l'hamac du malade un beau banc sur lequel il pose sa calebasse après l'avoir fait voltiger et bruire. Ensuite, il commence à faire cent simagrées, à sucer la partie qui souffre et à souffler le mal à perte d'haleine, enflant les joues autant qu'une trompette, cela ne suffit pas : Tant qu'il passe sur le malade les deux mains, et les fesant claquer l'une contre l'autre il donne la chasse au Diable : Tantôt il se prend la peau, par exemple celle de la cuisse et se la pinçant avec les deux mains, il en [...] exprime de la santé et de l'embonpoint qu'il applique adroitement sur la cuisse du malade tout cela est accompagné de cris aigus et de gestes particuliers : et il revient à la charge jusqu'à la mort ou la guérison du patient.

Chrétien 1718-1719 : 135

17. La plus amphiatique piayerie est le yotomongari. Il faut pour cela une petite hutte [le *tokai*] qu'on construit dans la case, avant de s'y enfermer. Le hableur a soin de faire éteindre les feux de peur sans doute que ses forfainteries nocturnes ne soient découvertes.

Il entre, la calebasse en main, et tout le monde garde un profond silence, il se met à chanter, à siffler et à hurler d'une manière affreuse. Il contrefait plusieurs voix tantôt celle de l'agouh, génie familier du piaye, tantôt celle de l'Hyacoan. L'un apostrophe l'autre et lui commande de sortir, et le diable répond tout ce que l'on veut. Souvent le piaye faisant le personnage de l'Hyorocan sort de la hutte, court par la case, et avec les griffes de quelques oiseaux de proie, il va gratter les hamacs où les Indiens sont étendus, ce qui leur fait grande peur.

Le plus beau c'est lorsqu'il s'élève dans les airs, après avoir dit adieu à tous ses assistants et promis un prompt [...] retour. Il ménage alors sa voix, la baisse insensiblement. On ne s'entend plus pour faire accroire qu'il a pris son envol vers les astres. Il en revient bientôt et vient chercher son payement.

Chrétien 1718-1719 : 137

La consommation de *takini* permet aux esprits *yagwa* d'occuper le corps du patient sous la supervision du chamane. Ces *yagwa* parlent en galibi et peuvent interpréter le langage des *yolokan*.

En haut de l'arbre *takini*, les bons esprits parlent le galibi mais en bas, les mauvais esprits font « hummmm... ». Le *piaye* fait monter et descendre son *malaka*. Il fait venir les *yagwa* du haut de l'arbre, fait venir d'autres esprits du pied de l'arbre. Il les met autour de lui en secouant le *malaka* pour les déposer par terre.

Durant la séance, quand les *yolokan* viennent, le *piaye* demande aux *yagwa* ce qu'ils veulent. Les *yagwa* servent d'interprètes, ils interrogent les *yolokan* qui disent pourquoi ils ont attaqué le malade. Les *yagwa* chassent les *yolokan*. Le chamane envoie la maladie vers la mer ou vers la forêt.

Le reclus apprend les règles et l'éthique parcimonieuse de la récolte du *takini*.

Il m'expliqua comment aller chercher le *takini* et me mit en garde : « Il y a le premier jus qui sort et il est poison, cela tue. Le *takini* pur coule après. Tout en récoltant le jus, tu dois parler avec l'arbre et lui dire : "Ne retiens pas ta sève". Si tu ne fais pas cela, il peut t'envoyer du mauvais jus et tu mourras ». Il m'expliqua aussi comment récupérer la sève dans une bouteille et ne pas en prendre plus qu'il ne faut, juste la quantité nécessaire [...].

La réclusion est une période d'apprentissage durant laquelle le chamane interprète l'action des esprits qui se manifestent dans les rêves de l'initié. Le récit suivant décrit les effets d'une première ingestion d'une façon imagée. La consommation du *takini* dans deux calebasses de taille différente représente le cumul sexuel du chamane.

Je suis allé voir une grande personne, un *piaye* très fort. Il m'a dit : « D'accord, je vais te faire boire quelque chose, le *takini* ». Il est allé dans la forêt prendre la sève de cet arbre, c'est un très grand arbre. C'était le soir vers 5 heures, tout le village était là. Il m'a fait boire la sève de l'arbre *takini*. Il y avait deux petites calebasses, des petits *coui*, remplis de sève. Il me dit de boire le petit *coui* en premier qui était le *takini* féminin, puis il me dit de boire l'autre, le *takini* masculin. Ce n'était pas amer, je ne peux pas le décrire, c'était un petit peu gisant [...].

Comme j'étais vraiment mal, j'ai fait plein de cris, j'avais des visions [...]. C'était comme si j'allais m'envoler, je n'avais plus de corps, c'était comme si ma main traversait mon corps. J'avais les oreilles qui chauffaient, toute la tête qui chauffait. J'avais beaucoup mal parce que j'avais beaucoup d'esprits. Le *takini* me secouait beaucoup parce qu'il dérangeait les esprits qui étaient en moi [...]. Alors ça bougeait, à l'intérieur, à l'extérieur, de moi-même. J'étais là, assis sur le banc et je commençais à paniquer. Les gens me regardaient, ils parlaient et en me voyant, ils avaient un peu peur.

Si tu as une maladie, tout sort [...]. Cela écrase le corps, tu as mal à la tête, les yeux coulent, tu as mal aux articulations, ça passe [...]. Cela dure une soirée seulement.

Le *piaye* me parlait, il me dit : « Du calme ». Mais ce n'était pas à moi qu'il parlait, il disait à ses esprits : « Calme-le, calme-le... ». Je bougeais parce que l'esprit de sève de bois m'a tout de suite attaqué. Je sentais les esprits qui entraient en moi. J'avais chaud, j'avais tout d'un coup un dessèchement, je me sentais léger, très relax, j'avais l'impression de voir très clair, que mes yeux s'étaient ouverts, j'entendais mieux que d'habitude, je devenais très sensible [...].

J'ai commencé à avoir mal à la tête et de la fièvre, une grande fièvre. Il me dit que tous les mauvais esprits, les diables, m'attaquaient mais que je ne devais pas avoir peur, car la peur me fera perdre tous les bienfaits que les peines et les efforts endurés m'auront permis d'obtenir. Toutes les mauvaises choses qui étaient en moi allaient sortir, les esprits du grand *takini* m'écrasaient le corps, j'avais mal à la tête, mes yeux coulaient, j'avais mal aux articulations. Ce fut comme cela durant toute la soirée.

Au moment crucial où le *takini* fait effet, le patient est lavé avec des résidus de pâte de manioc afin de neutraliser toutes les odeurs susceptibles d'attirer les mauvais esprits. Le chamane pénètre alors dans le *tokai* avec son hochet et ses cigares. Par un geste sur la tête, il ouvre la porte aux esprits qu'il veut interpeller. Deux cigares différents réitèrent symboliquement le cumul sexuel du chamane.

Quand tu deviens *piaye*, on commence par allumer le petit cigare, la femme, après on le pique dans le sable et on allume le grand cigare, le mâle.

Quand cela n'allait plus, le *piaye* est venu me parler et il m'a amené dans le *tokai*. Il a pris son cigare et il me l'a enfoncé sur le dessus de la tête en soufflant la fumée à la suture des os du crâne. Il a commencé à chanter, il m'a offert un cigare.

À l'aide de chants appris et improvisés, le chamane tente ensuite d'identifier les esprits responsables du mal.

Les esprits viennent mais ne disent pas tout de suite : « C'est comme ceci, comme cela ». C'est à toi de les faire parler. Il faut trouver les chants les plus beaux, les plus harmonieux, les plus attirants. Dans ces chansons, il y a des « oooooo », des *ominiono* qui font beau. Il faut ajouter des paroles pour poser des questions sur les cas particuliers.

L'arrivée de ces esprits est bruyante et toute l'habileté du chamane consiste à les contrôler.

Tout le *tokai* était hermétiquement fermé et la nuit, il y eut des bruits d'esprits qui veulent te faire peur, mais il ne faut pas avoir peur. C'est vrai, la nuit j'entendais des cris de toutes les sortes d'animaux, les bruits du serpent. La première chose qu'il a faite, c'est de faire venir l'aigle *anouanan*, c'est le meilleur, c'est le plus fort, il fait deux mètres d'envergure, il nous surveille.

On entend un bruit de rhombe mais ce sont les *yagwa* qui prennent les *yolokan* et les font tourner pour les envoyer au loin.

Un initié raconte son expérience personnelle de cette phase de la séance.

Au début c'était dur, je dormais mais à chaque fois qu'il jouait du *malaka*, il me réveillait [...]. Je n'ai pas dormi pendant presque deux nuits, une forme de curiosité. Je voulais en savoir plus mais après, c'est la fatigue. Tu rêves et tu rêves, tu dors mais tu vis, tu vois la vie, tu vois des gens que tu ne connais pas [...]. Tu entends des gens qui te donnent des conseils.

Le matin quand je me suis réveillé, je lui ai dit : « J'ai vu un tel [...] ». Mais il m'a répondu : « Mais non, t'as pas vu un tel [...] ». Le *piaye* sait que ce sont les *yagwa* qui te font rêver cela.

Le *piaye* a continué à jouer son *malaka* et il a appelé deux morts, [...] mais ce n'étaient pas des morts, c'étaient des esprits. Quand les esprits arrivent, ils sont très fâchés. Il y en a des mauvais, des bons et des gentils. Ils viennent en groupe.

Les mauvais sortent en premier, ils veulent se faire choisir par le *piaye*, mais ils ne sont pas choisis [...].

Il m'avait dit de ne pas ouvrir les yeux parce que les esprits pouvaient les crever. Mais comme il faisait très noir, j'ai ouvert un peu les yeux et c'est là que j'ai vu des lumières qui circulaient autour de ma tête comme des lucioles. Les bons esprits sont comme les clignotants de voiture. Je sentais des gens qui me touchaient, il ne faut pas avoir peur.

Il me fallait rester étendu bien droit, il ne fallait pas faire de pet, ne pas mettre les pieds l'un par-dessus l'autre parce que si je le faisais, je ne pourrais plus avancer, je serais bloqué après dans la vie, je serais lent [...]. Je ne devais pas croiser les mains ni les bras, il fallait me mettre droit et me détendre. Il ne fallait pas que je pense ; ne penser à rien, déjà, ça c'est dur. Il faut se vider le cerveau mais comment peut-on faire cela, ne pas penser ? Déjà, quand on te met le *takini* dans le corps, tu penses déjà : « Qu'est ce qui peut m'arriver [...] ? »

Le *piaye* vient me voir et me tire l'orteil. Il me dit que si ses aides, les *yagwa*, n'avaient pas été là, je serais complètement fichu. « Ton *aka* [âme] monte et s'il ne redescend pas, tout ton corps serait pris par ce mal et après tu mourrais. Il m'avait dit : « Il faut croire en cela, sinon, tu peux avoir des problèmes à cause des idées que tu te mets dans la tête ».

Le chamane explique à son initié comment surmonter les difficultés auxquelles il faut faire face. Il lui montre les techniques de fabrication des cigares et lui raconte ses expériences personnelles qui ont une valeur exemplaire.

J'ai été initié par Maluta, un chamane de Numeli au Surinam. J'y suis allé pour le bien, mais mes parents ne savaient pas que j'avais été initié. Les initiations se font sur une île où il n'y a que des fromagers. Je me suis retrouvé au sommet d'un fromager. Je ne savais pas comment j'y étais monté. Étaient-ce les esprits ? On m'a fait descendre de l'arbre et on m'a coupé en petits morceaux et après, on m'a fait bouillir. C'étaient des Matis [Créoles]. Une fois bouillis, ils ont recollé les morceaux.

Tu traverses le *pripri* [marécage] sur un caïman *kwatapasi*. Le caïman plonge, tu ne dois pas le lâcher. Tu vois Kalibalu, l'*atipa*-esprit. Quand tu touches la terre, tu entends le cri d'un coq. La première fois que tu arrives, tu rencontres une femme, c'est une *yagwa*, un esprit chaud. La vieille femme te demande : « Tu es venu pour le bien ou pour le mal ? ».

J'étais nu comme quand je suis venu au monde. J'attends pour manger. Je vois la vieille qui parle toute seule, je la vois accroupie. Elle met des assiettes comme pour mettre la table et elle dit : « Que tout ce qui doit sortir sorte ! ». Je vois des animaux, des *yagwa*, sortir du derrière de la vieille femme. Il n'y a pas de chien. On m'amène ensuite chez le grand Pagé [chamane]. Le Mati dit : « Il ne faut pas regarder en arrière, des gens vont essayer de te couper les bras, les jambes, il ne faut pas avoir peur ».

Ces récits montrent bien que la finalité de ce rituel de passage chamanique est la transformation et la renaissance d'une personne par une mort symbolique qui ouvre la porte à un voyage quasiment « ethnographique » en quelque sorte, dans l'écosystème des esprits. L'acquisition de ce savoir nécessite plusieurs séjours dans cet univers et les esprits s'emploient à le rappeler.

Saloperie, ils ne te montrent pas tout ce que tu dois savoir, tu dois te débrouiller. Le *piaye* peut te tester en t'envoyant des esprits. Une fois, une main invisible s'est emparée de mon bras dans le noir [...].

Quand tu ne parles pas aux esprits, ils te donnent mal à la tête, ils te frappent à la tête pour que tu fasses une séance.

À la fin de la période de réclusion, l'initié subit l'épreuve de la « tentation féminine » qui réaffirme le danger de la sexualité incontrôlée pour un chamane.

Au moment de l'initiation pour une maladie, on jeûne pendant une semaine, au début, tu ne penses pas à manger, mais après oui, les esprits te font des épreuves, les plus risquées pour les hommes sont la gourmandise, l'alcool et les femmes [...]. Si tu acceptes, tu perds tout.

La réinsertion sociale

Quand tout est presque terminé, l'initié est réintroduit dans le village par une fête d'agrégation sociale. Il met des habits cérémoniels et se maquille de plumes et de dessins. C'est à ce moment qu'il subit l'épreuve la plus difficile : la consommation de 4 à 5 litres d'un vomitoire, « l'eau de tabac », qui est une mixture de jus de tabac et de bière de manioc¹⁸.

On fait le *cachiri*. Pour vomir le *cachiri* mélangé avec du jus de tabac, on met le tabac dans de l'eau et on met le jus de tabac dans le *cachiri*. C'est pas joli. Pour vomir, tu bois un *coui* plein, un autre puis un autre, trois *coui* que tu es obligé de boire. Tu dois caler cela. Alors tu vomis, tout cela nettoie le corps des mauvais esprits. Tu n'as plus rien, sauf le jus du bois qui ne sort pas [...].

On te fait chanter, danser, manger tout ce que tu désires, ils fêtent pendant que tu vomis, tu participes à la fête, il y a des chamanes qui viennent jouer leur *malaka* à ta fête. Les hommes et les femmes viennent te chercher pour faire des rondes et tu danses sans arrêter. Quand tu t'assieds, [...] c'est pour te remettre, après avoir vomi le jus de tabac.

Ces esprits sauvages sont ensuite pacifiés, exorcisés et récupérés par le chamane.

Le *piaye* ramasse les vomissures, il gratte la surface par terre et la met dans son étui. Cela se transforme ensuite en petites roches qu'il met dans son *malaka*. Ce sont des esprits qui n'ont pas de maîtres, ils font n'importe quoi. Le *piaye* les adopte et les transforme en aides. Il les prend, il les civilise, il les éduque.

18. Selon la version de Chrétien :

On lui présente pour sa part un grand couy de suc de tabac. Il l'avale et le met à sec. Le plus souvent il tombe après avoir humé ce salubre breuvage ; on le couche alors dedans son hamac et on le fait revenir. S'il ne rejette pas, il court risque d'en mourir ou au moins de contracter une maladie de longueur qui le mine peu à peu. S'il échappe au danger le voilà *Piaye* juré : il peut travailler à coup sûr et chasser les diables et avec toutes les maladies.

[L']instrument de mille prodiges, une calebasse bien peinte et enfilée dans un bâton où sont renfermés certains grains mystérieux que le maître *piaye* prétend avoir tiré du fond de son estomac. À l'agitation de cette bruyante calebasse, l'ennemi doit prendre la fuite [...].

Chrétien 1718-1719 : 134

Le retour définitif de l'initié à la vie sociale est précédé par un nouveau rite de passage qui a pour but de déterminer les interdits alimentaires que les esprits familiers vont exiger.

Quand tu sors de ton *tokai*, c'est comme si tu venais de naître, on te donne à manger mais tu ne manges pas, tu fais semblant de manger, tu goûtes. Tu dois manger une partie de tous les aliments possibles, tu prends une portion infime, grosse comme une fourmi, après tu la recraches et c'est à cette condition que tu pourras manger ces aliments plus tard. Si tu sacrifies, si tu penses que tu ne voudras plus manger de viande, on ne te fait goûter que des légumes, c'est comme pour réapprendre à marcher [...]. S'il y a des interdits, des *téléfu*, cela n'est pas bon, c'est amer [...]. Tu fais ça puis tu danses un peu, les autres s'en foutent, ils continuent [...].

C'est la famille qui achète tout cela, ça coûte cher, mais après, ce sont les invités qui mangent tout, toi, tu ne manges pas [...]. Il y avait toutes sortes de viandes [...]. Il faut acheter de tout, il faut des queues de cochon, des sardines, du fromage, des *bacove* [bananes], du riz, de l'huile, des oignons [...]. Si on est trois ou quatre personnes, c'est bon parce qu'on peut partager, seul cela coûte cher, moi je l'ai fait seul [...].

Cette dernière étape rituelle élimine tous les interdits sauf ceux qui sont nécessaires pour amadouer les esprits nouvellement apprivoisés.

Conclusion

Le travail du chamane galibi consiste à réinsérer l'individu au sein de sa niche symbolique en neutralisant les impacts de la contagion et des contacts interdits. Il doit recréer et renforcer les bornes qui délimitent cet espace symbolique dont le site peut être précisé et repéré à plusieurs niveaux.

À un premier niveau plus empirique, ces frontières prennent la forme de règles et d'interdits socio-sexuels et écologico-symboliques. Tout déplacement, contact ou contagion entre lieux ou entités ainsi polarisés peut déséquilibrer l'intégrité individuelle en la rendant perméable aux influences des esprits.

À un second niveau catégoriel, ces polarisations neutralisent les conjonctions néfastes par le cumul d'identique (les catégories sec et chaud) ou de différent (calebasses mâles et femelles, cigares mâles et femelles, jus de tabac comme du sec et chaud refroidi). Il n'est donc pas étonnant que ce savoir soit porteur d'ambiguïtés, car tout est réversible, le chamane maléfique pouvant facilement créer les conditions de la dépersonnalisation de ses victimes. Les débats concernant la légitimité chamanique semblent relever également de ces schèmes taxinomiques : comment classer les clous, le *tafia* [rhum], les guérisseurs étrangers, l'argent ? Comment définir leurs rapports ?

Enfin, au niveau de la procédure, la démarche du rituel chamanique s'apparente à une renaissance où le chamane, un homme, reconstruit les conditions d'une gestation symbolique au sein de la hutte initiatique. Durant cette parturition symbolique, il redéfinit les éléments constitutifs de la personne, expulse les mauvais esprits et engendre ainsi un nouvel individu physiquement sain, prêt à être

rééduqué dans sa culture comme un enfant qui sera rapidement admis dans la communauté des adultes : « Après tout ça, tu es accueilli parmi les grandes personnes comme un adulte, tout le monde te respecte, tu as bu du *takini* [...] ».

On atteint cette restauration en entourant la personne de plusieurs écrans superposés : un écran végétal formé de la hutte fermée, un écran fumigène de cigares, un écran sonore de bruit de hochet et de chants, un écran cinétique créé par l'immobilité du corps, un écran physiologique engendré par l'ingestion de substances actives. Contenu de ces contenants, la personne se différencie graduellement selon ses nouvelles adaptations symboliques.

Saladin d'Anglure (1992) pense que le chamanisme pourrait se définir transculturellement à partir d'un noyau commun d'identité socio-sexuelle ambiguë qu'il nomme « troisième sexe ». Cette proposition fait de l'avoir le déterminant de l'être, le chamane étant défini en soi par la détermination de sa carrière socio-sexuelle à la naissance. L'individu devient porteur de l'institution avant même que celle-ci ne soit socialement définie. Cependant, si l'identité socio-sexuelle apparaît comme un lieu important de la médiation chamanique, comment se présente-t-elle dans des cultures où les chamanes ne sont pas *a priori* et explicitement porteurs d'une identité de « troisième sexe » ? Peut-être faut-il alors considérer l'ensemble du rapport entre l'idiome chamanique et l'idiome sexuel pour trouver des médiations symboliques analogues qui n'imposent pas de fonder le chamanisme sur une métonymie mais plutôt sur une métaphore globale où le chamane et sa pratique se dissolvent dans la culture.

En effet, la comparaison esquissée dans ce texte indique que le système symbolique du chamane n'existe pas en lui-même, car il renvoie, d'une part, aux catégorisations fondamentales de la cosmologie et, d'autre part, aux nombreux autres rituels comme les rites d'initiation des jeunes filles et la couvade.

La procédure chamanique et la couvade forment les deux pôles inversés et complémentaires de la construction de la personne galibi. La couvade procède à partir d'un modèle physiologique (nature) de la personne pour en construire un modèle cosmologique (culture). Le chamanisme réalise une reconstruction physiologique (nature) de la personne à partir d'un modèle cosmologique (culture). Les interdits ne sont que la réalisation empirique du maintien des écarts appropriés entre l'identique et le différent des catégories culturelles générales. En conséquence, le bon niveau d'analyse n'est pas l'individu mais le système social (Menget 1979 : 246).

Un des jeunes hommes les plus disposés à apprendre le métier de chamane a bien compris ces questions de la logique chamanique et pour mieux y accéder, il s'est fabriqué un modèle réduit de l'écosystème symbolique : « J'ai dit au *piaye* que j'avais adopté un fromager que je fais pousser en *bonzai*. Il me dit de faire attention parce que l'esprit de cet arbre peut voler en vertical et en horizontal. Cela peut prendre toutes sortes de formes ».

Est-ce que cette fonction symbolique multiforme n'a pas pour effet de faire disparaître l'institution en tant qu'entité séparée existant en elle-même et de n'en faire qu'un moment du processus de la culture en général ? Si c'est le cas, la

fermeture du cycle du chamanisme et de la couvade renforce, comme le dit Mosko (1990 : 147), la possibilité de considérer les systèmes socioculturels de façon holiste quelles que soient par ailleurs, leur hétérogénéité interne et leurs interfaces externes.

Références

- AHLBRINCK W., 1931, *Encyclopedia das Karaïben*. Traduction française ORSTOM, Cayenne. Amsterdam, Verhandeligen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen.
- BACHOFEN J., 1861, *Das Mutterrecht*. Stuttgart, Kraus und Hoffman.
- BARRIÈRE P., 1743, *Nouvelles relations de la France équinoxiale*. Paris, Piget.
- BROWNER C. H., 1983, « Male Pregnancy Symptoms in Urban Colombia », *American Ethnologist*, 10, 3 : 494-510.
- CHALIFOUX J.-J., 1990, « Créoles et Amérindiens en Guyane. La représentation des Amérindiens : perspective du lycée », *Études Créoles*, XII, 2 : 33-42.
- , 1992, « Ethnicité, pouvoir et développement chez les Galibi de Guyane française », *Anthropologie et Sociétés*, 16, 3 : 37-54.
- CHRÉTIEN Père Jean, 1718-1719, *Lettres d'un missionnaire de la Compagnie de Jésus à un père de la même compagnie, écrites de Cayenne en Amérique, les années 1718 et 1719*. Manuscrit n° 406, Bibliothèque Méjane, Aix-en-Provence.
- CLERMONT N., 1988, « Le pouvoir spirituel chez les Iroquoiens de la période de contact », *Recherches amérindiennes au Québec*, 2-3 : 61-68.
- COUDREAU H., 1893, *Chez nos Indiens, quatre années dans la Guyane française 1887-1891*. Paris, Hachette.
- DOUGLAS M., 1975, « Couvade and Menstruation » : 60-72, in M. Douglas, *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*. Londres, Routledge et Keagan Paul.
- , 1981, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, Maspero.
- GOEGE C. H. de, 1955, « Philosophy, Initiation and Myths of the Indians of Guyana and Adjacent Countries », *Internationales Archives Für Ethnographie*, 44 (1^{re} édit. 1943).
- GRENAND P., C. MORETTI et H. JACQUEMIN, 1987, *Pharmacopées traditionnelles en Guyane*. Mémoires ORSTOM, n° 108.
- HALIFAX J., 1982, *Shaman. The Wounded Healer*. Londres, Thomas and Hudson.
- HAMAYON R., 1982, « Des chamanes au chamanisme », *L'Ethnographie (Voyages chamaniques deux)*, 78, 87-88 : 13-49.
- HÉRITIER F., 1979, « Symbolique de l'inceste et de sa prohibition » : 209-243, in M. Izard et P. Smith (dir.), *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*. Paris, Gallimard.
- HEUSCH L. de, 1971, *Pourquoi l'épouser ?* Paris, Gallimard.
- KLOOS P., 1968, « Becoming a Piyei. Variability and Similarity in Carib Shamanism », *Anthropologica*, 24 : 3-25.
- , 1970, « In Search for Health among the Maroni River Caribs », *Taal-land-en Volkenkunde*, 126 : 115-141. Bijdragen, Document Br B3.1 KLO, ORSTOM, Cayenne.

- . 1971. *The Maroni River Caribs of Surinam*. Assen. Van Gorcum.
- . 1985. « Syncretic Features of Contemporary Maroni River Carib Religious Belief ». *Anthropologica*, 63-65 : 197-206.
- LÉVI-STRAUSS C., 1962. *La pensée sauvage*. Paris, Plon.
- MALINOVSKI B., 1927. *Sex and Repression in Savage Society*. Londres. John Routledge.
- MENGET P., 1979. « Temps de naître, temps d'être : la couvade » : 245-264, in M. Izard et P. Smith (dir.), *La fonction symbolique*. Paris, Gallimard.
- MOSKO M. S., 1990. « The Canonic Formula of Myth and Non-myth ». *American Ethnologist*, 18 : 121-151.
- RIVIÈRE P. G., 1974. « The Couvade : A Problem Reborn », *Man* (n.s.), 9 : 423-435.
- SALADIN D'ANGLURE B., 1992. « Le troisième sexe », *La Recherche*, 23, 245 : 836-844.
- TAYLOR D., 1950. « The Meaning of Dietary and Occupational Restrictions among the Island Carib ». *American Anthropologist*, 52 : 343-349.
- WHITING J. W. M., 1973. « The Couvade : A Psychological Analysis », *Ethos*, 1 : 30-74.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Chamanisme et couvade chez les Galibi de Guyane française

Ce texte explore l'articulation symbolique entre le chamanisme, la couvade et l'initiation des jeunes femmes chez les Galibi de la Guyane française. Ces institutions concourent à la construction des catégories constitutives de la personne et des genres. L'analyse des interdits qui les encadrent indique que ce sont les mêmes polarisations générales de la culture qui opèrent. Dans ce contexte, il apparaît que la pratique chamannique et la couvade forment deux pôles inversés et complémentaires d'un même modèle culturel. En conclusion, le chamanisme disparaît comme site autonome tel qu'il fut réifié par l'anthropologie.

Mots clés : Chalifoux, chamanisme, sexualité, couvade, menstruation, Galibi, Guyane française

Shamanism and Male Pregnancy among the Galibi of French Guyana

This text explores the symbolic articulation between shamanism, male pregnancy and the rites of first menstruation among the Galibi of French Guyana. These institutions contribute to construct constitutive categories of the notion of person and of gender. The study of interdictions that define their boundaries show that the same general categorical polarisation operate. In this context, it appears that shamanism and couvade are two reversed but complementary poles of the same general cultural model. In conclusion, shamanism disappears as an autonomous site as it was reified by anthropology.

Key words : Chalifoux, shamanism, sexuality, male pregnancy, menstruation, Galibi, French Guyana

*Jean-Jacques Chalifoux
Département d'anthropologie
Université Laval
Sainte-Foy
Québec G1K 7P4*